

# Violetta L. Waibel, Tübingen

## „Innres, äußres Organ“

### Das Problem der Gemeinschaft von Seele und Körper in den *Fichte-Studien* Friedrich von Hardenbergs

„568. Es ist allgemein bekannt, daß man Seele und Körper unterscheidet. Jeder der diese Unterscheidung kennt wird dabey eine Gemeinschaft zwischen beyden statuiren, vermöge deren sie auf einander wechselseitig wirken. In dieser Wechselwirkung kommt beyden eine doppelte Rolle zu – entweder sie wirken selbst für sich auf einander oder ein drittes Etwas wirkt durch eins aufs Andre. Der Körper nemlich dient zugleich auch vermittelst der Sinne zu einer Communication der äußern Gegenstände mit der Seele, und insofern er selbst ein äußerer Gegenstand ist, wirkt er selbst, als ein solcher, mittelst der Sinne auf die Seele. Natürlich wirkt die Seele auf demselben Wege zurück und hieraus ergibt sich, daß dieser Weg, oder die Sinne, ein gemeinschaftliches, ungetheiltes Eigenthum des Körpers und der Seele sind. So gut es äußre Gegenstände giebt, zu denen der Körper mit gehört, eben so gut giebt es innre Gegenstände, zu denen die Seele mit gehört. Diese wirken auf den Körper und die äußern Gegenstände überhaupt, mittelst der Sinne, wie schon gesagt und erhalten die Gegenwirkung auf [auch?] auf diesem Wege zurück. Die Schwierigkeit ist nun die *Sinne* zu erklären.

/Gattungsbegriff d[er] Sinne/

Zu Sinnen gehört immer ein Körper und eine Seele. Ihre Vereinigung findet mittelst der Sinne statt. Die Sinne sind schlechthin nicht selbstthätig – Sie empfangen und geben, was sie erhalten – Sie sind das Medium der Wechselwirkung.

/Entweder *unterscheidet* die Seele das wirkliche Daseyn, in der Erscheinung des Augenblicks, den wirklichen Zustand, vom Nothwendigen Daseyn in der Idee, dem gesetzten, dem Idealzustande, *nicht*, /Zustand des freyen Seyns, ohne rege Unterscheidungskraft/ oder sie unterscheidet beydes. Im letztern Falle findet sie nun den wirklichen Zustand mit sich selbst harmonirend, oder sich widersprechend – das Erste ist das Gefühl der Lust, des Gefallens, das Andre das Gefühl d[er] Unlust, des Misfallens. Beyde sind Abweichungen vom natürlichen Zu-

stande und daher nur momentan im weitem Sinne. Im ersten Gefühl ist es die Form des natürlichen Zustandes, der Kunstzustand, das Gefällige, Lusterregende. Im andern ist der Zwang, den das Natürlichnothwendige vom Zufälligen erleidet, das Mißfällige, Schmerzende./

Der Grund der Sinne, der Sinn, muß eine negative Materie und negativer Geist seyn – beydes eins – folglich die absolute Materie und der absolute Geist – welches eins ist. Wahrscheinlich also das Element der Einbildungskraft – des Ichs – des Einzigen vorhingedachten Absoluten – das durch Negation alles Absoluten gefunden wird.

Nun müssen wir uns aber diesen Fund nicht materiell oder geistig denken – Es ist keins von beyden, weil es beydes auf gewisse Weise ist. Es ist ein Product der Einbildungskraft, woran wir *glauben*, ohne es seiner und unsrer Natur nach, je zu erkennen vermögen. Es ist auch nichts an und für sich vorhandnes, sondern dasjenige, was als Gegenstand einer nothwendigen Idee den einzelnen Sinnen zum Grunde liegt und sie erklärt – und sie einer theoretischen Behandlung fähig macht.

/Das oberste Princip muß schlechterdings Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes, ein *Erdichtetes*, *Erdachtes*, seyn, um ein allgemeines metaphysisches System zu begründen, das von Freyheit anfängt und zu Freyheit geht. /Alles Filosofiren zweckt auf Emancipation ab./

Finden thun wir dieses Substrat in den einzelnen Sinnen vereinzelt – d. h. in Verbindung mit einem äußern oder innern Gegenstande. Licht, Schall, etc. sind Modificationen, Individuen der Gattung Sinn.

#### /Organ und Sinn unterschieden/

/Hieraus sehn wir beyläufig, daß Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles *Gegeben* werden – Aber es kann nur ihm etwas gegeben werden und das Gegebene wird nur durch Ich etwas. Ich ist keine Encyclopaedie, sondern ein universales Princip. Dis hellt auch die Materie von Deductionen a priori auf. Was dem Ich nicht gegeben ist, das kann es nicht aus sich deduciren – aber mit dem Gegebeneseyn tritt auch seine Befugniß und Macht ein, dasselbe zu deduciren. Was ihm gegeben ist, ist auf Ewigkeit sein – denn Ich ist nichts als das Princip der Vereigenthümlichung. Alles ist sein, was in seine Sphäre tritt – denn in diesem Aneignen besteht das Wesen seines Seyns. Zueignung ist die ursprüngliche Thätigkeit seiner Natur/ [s. Abt. VI, Nr. 468]

/Innres, äußres Organ – Arten der innern und äußern Gegenstände, die besondere Organe voraussetzen, und damit eine neue Modification des Sinns, sichtbar, erkennbar machen./

/Zwey Weisen die Dinge anzusehn – von oben herunter oder von unten hinauf – durch diesen Wechsel wird positiv, was erst negativ war und vice versa. Man muß beyde Weisen auf einmal brauchen./

/Sinn und Bewußtseyn. Das letztere ist nichts als: Wirksamkeit der einen oder der andern Welt mittelst des Sinns./“<sup>1</sup>

In der Vorrede zu seiner Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* bemerkte Fichte, daß er wohl „nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet habe.“<sup>2</sup> In ähnlicher Weise ließe sich sagen, daß Hardenberg, der erstaunlich tief in zahlreiche Details der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes, der *Kritik der reinen Vernunft* und der frühen *Wissenschaftslehre*, eingedrungen ist, nur selten Probleme anschnidet, auf die nicht schon Kant und Fichte „unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet“ haben. Wenn dies aber stimmt, so ließe sich schließen, können wir die fragmentarischen, oft nur andeutenden, selten zu Ende argumentierenden *Fichte-Studien* getrost zur Seite legen.

Daß ich für die gegenteilige Meinung werben möchte, beweist das Faktum der vorliegenden Untersuchung. Mit wenigstens dem gleichen Recht läßt sich nämlich sagen, daß, wer in die schwierigen theoretischen Konzepte Kants und Fichtes detailliert eingedrungen ist, deren Argumente nicht bloß exzerpierend wiedergibt, der muß, trotz der meist fragmentarischen Form der Selbstverständigung, ein genuin philosophisches Interesse verfolgen, das zu rekonstruieren sich lohnt, auch wenn wir noch immer nicht genau wissen, was der Ertrag der *Fichte-Studien* neben den großen Systemen von Kant, Fichte, Schelling und Hegel für den heutigen Leser sein mag.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Friedrich von Hardenberg: *Fichte-Studien*. In: *Novalis Schriften. Die Werke von Friedrich von Hardenberg*, hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden und einem Begleitband. Darmstadt 1960-1988 (im folgenden zitiert „NS“ mit Band, gegebenenfalls Nr. der *Fichte-Studien* und Seitenzahl), II 104-296, 568. 272-274.

Die Werke Johann Gottlieb Fichte werden zitiert nach der *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA, Band und Seitenzahl). Stuttgart / Bad Cannstatt 1964ff. Soweit möglich werden Seitenangaben auch aus SW = *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bände. Berlin 1845/46, hinzugesetzt. – Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, wie üblich nach A und B). Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg 1976.

<sup>2</sup> GA I 2, 110; SW I, 30.

<sup>3</sup> Die wichtigsten neueren Untersuchungen zu Hardenbergs *Fichte-Studien* hat Manfred Frank vorgelegt. Stellvertretend für eine Reihe seiner Untersuchungen sei ver-

Im Gegensatz zu zahlreichen, nur angedeuteten Gedanken der *Fichte-Studien* bildet der vorliegende Text eine geschlossene Einheit, die sich gerade auch deshalb zu einer gesonderten Untersuchung anbietet, da die mit dem Text anhebende Problematisierung der Gemeinschaft von Seele und Körper singulär im gesamten Textkorpus steht. An ihm läßt sich die gleichzeitige Nähe und Distanz zur Philosophie Kants und Fichtes exemplarisch studieren. Der Text stellt innerhalb der 5. Handschriftengruppe vom Sommer 1796 das letzte, in sich abgeschlossene Manuskript von vier Handschriftenseiten auf zwei losen Blättern der *Fichte-Studien* dar.<sup>4</sup> Die gesamte Handschriftengruppe zeichnet sich vor den anderen durch eine Häufung von längeren und geschlosseneren Texten aus. Vereinzelt findet sich bereits ein Niederschlag einer Lektüre von Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, deren erster Teil im April 1796 erschienen war. Daß Hardenberg in dem Text Nr. 568 auf das Verhältnis des inneren und äußeren Organs, der inneren und äußeren Gegenstände, auf die Sinne, sowie auf die Gemeinschaft von Seele und Körper reflektiert, sieht der Herausgeber der neu geordneten *Fichte-Studien* am wahrscheinlichsten veranlaßt durch eben diese Schrift Fichtes, genauer durch den Paragraphen 6 des *Naturrechts*, in dem Fichte im Rahmen der „Deduktion der Anwendbarkeit des

---

wiesen auf ‚Unendliche Annäherung‘. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main 1997 und *Das Problem der ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. München 1972. Neudruck: Paderborn 1990. Frank hebt an Hardenbergs Denken im Gegenzug zu den idealistischen Positionen der Zeit dessen Einbindung in die Konstellation empiristischer Denker hervor. Wichtig ist ihm die daran sich anschließende Konsequenz, nach der die Suche nach einem letzten Prinzip als unabschließbar gilt und durch eine mit Kant bloß regulativ geltende Idee ersetzt wird. In Hardenberg sieht er demnach einen wichtigen Exponenten derjenigen Denkrichtung, die dem *unendlichen Mangel an Sein*, so seine Schrift zu Schellings Spätphilosophie von 1975 (stark erweiterte zweite Fassung München 1992), Abhilfe zu schaffen sucht.

Da bekanntlich mit der von Hans-Joachim Mähl in mühevoller Kleinarbeit besorgten neuen Edition die Forschung zu Hardenbergs *Fichte-Studien* in zwei Zeitrechnungen zerfällt, in diejenige vor und nach 1965, zählt Theodor Haerings Schrift *Novalis als Philosoph*. Stuttgart 1954, zur anderen Zeitrechnung. Ihm kommt das Verdienst zu, Hardenberg als philosophischen Denker erstmals ernsthaft gewürdigt und auf ihn aufmerksam gemacht zu haben, auch wenn seine Untersuchung auf der frühen, fragmentarischen Edition der philosophischen Manuskripte Hardenbergs beruht, die vielfach Korrekturen und Ergänzungen erfuhr.

<sup>4</sup> Vgl. NS II, 77-81.

Rechtsbegriffs“ bei der Entfaltung konkreter Subjektivität auch die Selbstzuschreibung eines Leibes als Bedingung einer rechtsfähigen Gemeinschaft vernünftiger Wesen expliziert.<sup>5</sup>

## I.

Tatsächlich bietet die Theorie der Leiblichkeit vernünftiger Wesen nach Fichtes *Naturrecht* einigen Anhalt für den Gedankengang Hardenbergs, doch ebenso sehr weichen die beiden Texte in Sprache und Intention voneinander ab.

Fichtes *Grundlage des Naturrechts*, deren erster Teil im Frühjahr 1796 erschienen ist, ist in drei Hauptstücke gegliedert. Bekanntlich stellt die Schrift die erste systematische Theorie der Interpersonalität dar. Das erste Hauptstück ist als „Deduktion des Begriffs vom Rechte“<sup>6</sup> betitelt. Im Ausgang vom Begriff des Ichs wird darin zuerst das Wirkungsfeld eines Subjekts, also die Sinnenwelt, sodann die Beziehung eines Ichs zu anderen Vernunftwesen durch das Theorem der Anerkennung der Freiheit des anderen unter Einschränkung der eigenen Freiheitsansprüche als Fundament möglicher Rechtsverhältnisse entfaltet.

Im Zentrum des zweiten Hauptstücks, der „Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs“ steht der Gedanke, daß vernünftige Subjekte durch ihre Leiblichkeit erst Teil der sinnlichen Welt sind und also auch über Organe verfügen, die die Wechselwirkung mit der sinnlichen Welt ermöglichen.

Fichte betont, daß nicht das Vernunftwesen überhaupt, sondern nur das konkrete Individuum sich als Person, das heißt als Vernunftwesen, begreifen kann. Das konkrete Individuum steht in Wechselbeziehung mit der es umgebenden Welt im allgemeinen, wie in den ersten beiden Paragraphen gezeigt, und es steht im besonderen mit anderen Vernunftwesen in Wechselbeziehung. Die Möglichkeit einer Rechtsgemeinschaft konkretisiert sich im Paragraphen 6 nun auf folgende Weise.

Das Ich in seiner abstrakten, reinen Form ist durch nichts anderes als durch seine Freiheit bestimmt. Ausgehend von diesem Gedanken läßt sich daher sagen, daß sich die Wechselbeziehung des Ich mit der äußeren Welt dadurch bemerkbar macht, daß dem Wollen, der Freiheit des Ich, ein Widerstand entgegengesetzt ist. Daher spricht Fichte von einer doppelten Artikulation des Ichs durch ein höheres und ein

<sup>5</sup> Vgl. NS II, 80; GA I 3, 361; SW III, 56.

<sup>6</sup> GA I 3, 329; SW III, 17.

niederes Organ. Das höhere Organ will die Freiheit durch Selbstbestimmung wahren, die es, durch den Widerstand im niederen Organ unmöglich gemacht, im höheren Organ durch Nachbildung des Widerstands selbst beschränkt.

Das niedere Organ entdeckt sich als der Leib, durch den die Person über Sinne verfügt, mittels deren sie mit der Außenwelt in Kontakt treten kann. Der Leib und sein Sinn umfaßt sonach alle dem Menschen möglichen Sinne. Das höhere Organ, durch das die Vernunft oder Freiheit instanziiert ist, steht in Wechselbeziehung zum niederen Organ, dieses wiederum steht in Wechselwirkung mit der Außenwelt, so daß eine Wechselbeziehung von höherem Organ und Außenwelt, also auch von Vernunftwesen zu Vernunftwesen, immer vermittelt ist durch das niedere Organ.

Im niederen Organ, dem Leib, unterscheidet Fichte des Weiteren eine subtilere, feinere von einer zäheren, haltbareren Materie, um folglich zeigen zu können, daß sich Vernunftwesen als diese allein durch die subtilere Materie, vor allem aber durch die Sinne des Sehens und Hörens, erkennen. Schließlich betont Fichte hier schon den Gedanken, der für die *Wissenschaftslehre nova methodo* von eminenter Bedeutung ist, daß nämlich Vernunftwesen einander als in sich nach Zwecken geordnete Wesen erkennen: jedoch nicht wie Pflanzen, die als Organisationen der Natur durch sich zur Fortpflanzung der Gattung bestimmt sind, nicht wie Tiere, die überdies durch freie Bewegung bestimmt sind, sondern als Wesen, die ins Unendliche als Bestimmbarkeit und als Bildsamkeit bezeichnet sind, wodurch sich insbesondere die Bestimmung des Menschen zur Freiheit artikuliert. Schon am menschlichen Säugling zeige sich die Bestimmung zur Freiheit, der, anders als Tiere, von der Natur in die Hilflosigkeit entlassen sei, um ihn um so mehr der Bildung und Erziehung durch Vernunftwesen anzuvertrauen.

Diese knappe Zusammenfassung des Paragraphen 6 des *Naturrechts* zeigt, daß sich Hardenberg bei der Niederschrift seines Textes durchaus von einigen Überlegungen Fichtes anregen ließ, aber mindestens im gleichen Maße weicht er von dessen Theoriekontext ab.

Statt wie Fichte im Ausgang vom Selbstbewußtsein den Leib als eine notwendige Bedingung desselben zu deduzieren, geht er von dem Faktum der Unterscheidung und der Gemeinschaft von Seele und Körper aus („Es ist allgemein bekannt“; „Jeder der“), die in einer näher zu bezeichnenden Weise eine Wechselbeziehung darstellt. Hardenberg schreibt dabei Seele und Körper eine doppelte Rolle zu, womit er jedoch nicht Fichtes Rede von der doppelten Artikulation

des Ichs durch das höhere und niedere Organ aufnimmt.<sup>7</sup> Genaugenommen sieht Hardenberg eine Verdoppelung der doppelten Artikulation bei Fichte am Werk, da Seele und Körper schon an sich, zudem aber anlässlich eines dritten äußeren Gegenstandes in Wechselwirkung stehen. Für das folgende wird dies noch wichtig sein.

Während Fichte jedoch den Leib in eine subtilere und gröbere Materie geteilt wissen will, also in die Sinnesorgane und den bloßen Körper des Menschen, bezeichnet Hardenberg von Beginn an die Sinne als Vermittlungsinstanz zwischen Seele und Körper, aber auch als Vermittlungsinstanz zwischen Körper und äußeren Gegenständen. Da ihm der Leib als subtilere Materie als Inbegriff der Sinne offenbar nicht angemessen scheint, bezeichnet es Hardenberg als „Schwierigkeit [...] nun die Sinne zu erklären.“ Näherhin fragt er nach dem „/Gattungsbegriff d[er] Sinne/“.<sup>8</sup> Nach einer eingeschobenen Reflexion zur Frage, wie die Seele wirkliches Dasein von notwendigem Dasein in der Idee zu unterscheiden vermöge, auf die zurückzukommen sein wird, artikuliert Hardenberg die Vermutung, daß der Grund der Sinne wie die Sinne in einer negativen Materie und einem negativen Geist zu suchen sind. Die Annahme liegt nahe, daß mit negativer Materie und negativem Geist Fichtes subtilere Materie im Blick steht. Der sachliche Bezug kann auch kaum mit rationalen Gründen als ein anderer gedacht werden, doch ist die deskriptive Qualität in beiden Theorien eine gänzlich andere. Diese gilt es im besonderen herauszuarbeiten, um die ganz andere Textintention Hardenbergs fassen zu können.

So ist auch zu beachten, daß Hardenberg in keiner Weise auf Fichtes genuines Anliegen eingeht, wie nämlich die Bedingungen des Selbstbewußtseins im Hinblick auf die Gemeinschaft von vernünftigen Wesen und deren Rechtsgemeinschaft zu artikulieren sind. In Hardenbergs Text spielt weder der Begriff der Person noch der der Gemeinschaft von Personen oder vernünftiger Wesen eine Rolle. Statt der Selbstbeschreibung des sinnlichen Leibes durch die Person, so Fichte, spricht Hardenberg von der „Gemeinschaft“ von „Seele und Körper“, statt von höherem und niederem Organ spricht er von innerem und äußerem Organ und in der Folge davon von inneren und äußeren Gegenständen und den durch sie veranlaßten Modifikationen des Sinns. In der an den vorliegenden Text unmittelbar anschließenden sechsten Handschriftengruppe verwendet Hardenberg ebenfalls die Begriffe des inneren und

<sup>7</sup> Vgl. NS II, 568. oben 159, 1. Abs. und GA I 3, 367; SW III, 64.

<sup>8</sup> NS II, 568. oben 159, 1. und 2. Abs.

äußeren Sinns.<sup>9</sup> Die terminologischen Differenzen zwischen Fichte und Hardenberg sind nicht ohne Belang, wenn man sich erinnert, daß diese zugleich diejenigen von Fichte und Kant hinsichtlich der theoretischen Konzeption des Personenbegriffs und seiner Sinne markieren.

## II.

So stellt sich die Frage, ob Hardenbergs Problemorientierung nicht ebenso sehr oder gar besser von Kant her verstanden werden kann. Hardenberg scheint Kants *Kritik der reinen Vernunft* in der 2. Auflage von 1787 studiert zu haben, wie durch seine erhaltenen Exzerpte der Vorrede und der Einleitung vom Herbst 1797 belegt ist.<sup>10</sup> Ob er auch Einsicht in die erste Auflage nahm, ist nicht dokumentiert.

Bekanntlich war es Kant, der die Begriffe des inneren und äußeren Sinns im Rahmen seiner transzendentalen Ästhetik schuf und in der Weise bestimmte, daß er ihnen die reinen Formen der sinnlichen Anschauung von Raum und Zeit zuordnete.<sup>11</sup> Gegen die rationalistische

<sup>9</sup> Hardenberg notiert sich in „583. Doppelte Nerven – des äußern und innern Sinns – beyde können nur durch einander kurirt werden [...] Innre Sinnlichkeit widersteht der Äußern, wenn eine Begierde durch Vorstellung weicht./“. Vgl. ferner „613. Wie sieht man denn körperlich? Nicht anders, wie im Bewußtseyn – durch productive Einbildungskr[äft]. Bewußtseyn ist *Auge, Ohr und Gefühl*, für den innern und äußern Sinn – durch sich selbst eins – weil es aus lauter Entgegengesetzten besteht und bestehn muß.“ (NS II, 583. und 613. 276/277 und 280).

<sup>10</sup> Vgl. NS II 299, 334-343, 385-392. Vgl. ferner Hans-Joachim Mähl: *Eine unveröffentlichte Kant-Studie des Novalis*. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 36, 1962, 36-68.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu auch Reinhard Brandt, der das Novum der Begriffe gegenüber der Tradition hervorhebt in seinem Kommentar *Transzendente Ästhetik*, §§ 1-3 (A19/B33-A30/B45). In: *Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen* 17/18, hg. v. Georg Mohr und Marcus Willaschek. Berlin 1998, 81-106, 87. – Hardenberg waren die Begriffe des inneren und äußeren Sinns sicherlich seit seiner Jenaer Studienzeit (Wintersemester 1790/91 und Sommersemester 1791), wenn nicht vorher geläufig, da sie auch von den beiden wichtigsten Lehrern der Kantischen Philosophie in Jena, Karl Leonhard Reinhold und Carl Christian Erhard Schmid, Hardenbergs ehemaligem Hauslehrer, verwendet wurden. Beide hatten sie im Wintersemester 1790/91 nach eigenen Büchern gelesen, die die fraglichen Termini behandeln: Reinhold las über die *Kritik der reinen Vernunft* nach seinem Buch *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena 1789); Schmid las Empirische Psychologie nach seinem bald erscheinenden Lehrbuch (*Empirische Psychologie*, Jena 1791). (Vgl. *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literaturzeitung*, 25. September 1790, Nr. 121, Sp. 995/996). Es ist nicht belegt, aber auch nicht unwahrscheinlich, daß Hardenberg eines oder beide der Kollegien gehört hat. Die Weise, wie Hardenberg jedoch im vorliegenden Kontext über die fraglichen Zusammenhänge reflektiert, läßt sich kaum aus Reinhold und Schmid, weit eher aus Kants *Kritik* selbst, erhellen.



Tradition, die höhere und niedere Erkenntniskräfte kennt, richtet Kant dezidiert seine Lehre der zwei völlig verschiedenen Erkenntnisquellen, der sinnlichen, rezeptiven Anschauung und des verbindungsstiftenden Denkens in Begriffen. Fichtes Unterscheidung eines höheren und niederen Organs als Vernunft und Sinnlichkeit steht in dieser Hinsicht dem Begriff nach in der rationalistischen Tradition.<sup>12</sup> Auch wenn Hardenberg in dem vorliegenden Text nicht explizit von innerem und äußerem Sinn spricht, sondern erst in späteren Reflexionen der *Fichte-Studien* und hier stattdessen von innerem und äußerem Organ, inneren und äußeren Gegenständen, ist sein Ansatz doch in großer Nähe zu Kant zu sehen.

In Kants Grundlegung der Anschauung stellen Raum und Zeit subjektive, vor aller Erfahrung verfügbare apriorische Formen der Anschauung dar. Mit der Bestimmung als apriorische Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit in ihrer transzendentalen Idealität umrissen, da sie die Bedingungen darstellen, durch die Erfahrung allererst möglich ist. Demungeachtet läßt Kant die gewöhnliche Vorstellung von Raum und Zeit in ihrer empirischen Realität unangetastet.<sup>13</sup>

Während also durch die transzendente Idealität der *Begriff* der Formen der reinen Anschauung sowie deren Begründung aufgestellt ist, manifestiert sich innere Erfahrung durch den inneren Sinn als *Anschauung einer sukzessiven Zeitfolge* und äußere Erfahrung durch den äußeren Sinn als *Anschauung des Auseinanderseins* der Erfahrungsgegenstände im Raum. Während nun äußere Erfahrung immer auch mit einer Zeitfolge und also mit dem inneren Sinn verknüpft ist, können innere Vorstellungen auch ohne Verknüpfung mit äußeren vorkommen. Der innere Sinn liefert mithin das Kriterium dafür, daß jeder Vorstellung eine Zeitstelle mit Bezug auf die vorausgehenden und die nachfolgenden zugewiesen werden kann. Zum inneren Sinn zählen überdies alle übrigen Formen der Selbstaffektion des bewußtseinsenden Selbst. Der äußere Sinn umfaßt hingegen alle Sinnesorgane

<sup>12</sup> Die Differenzen in der Auffassung von Anschauung und Begriff sind zwischen Kant und Fichte erheblich. So verlegt Fichte zufolge der *Grundlage* die konstitutiven Momente zur Erzeugung einer Vorstellung nahezu vollständig in die Anschauung. Den Verstand und seine Begriffe schränkt Fichte im wesentlichen auf das Fixieren und Festhalten der durch die Einbildungskraft erzeugten Anschauung ein (vgl. hierzu besonders GA I 2, 373/374; SW I, 233/234). – Zur argumentativen Rekonstruktion von Fichtes Begriff einer durch die Einbildungskraft hervorgebrachten Anschauung vgl. Violetta L. Waibel: *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*. Paderborn 2000, 297-317.

<sup>13</sup> Vgl. KrV B44, B52.

des Menschen, die die Orientierung im Raum ermöglichen und den Gegenständen in ihrem Verhältnis zueinander eine Stelle im Raum zuweisen.

Nun findet sich insbesondere in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 das Verhältnis von innerem und äußerem Sinn nach der transzendentalen Ästhetik mit der Frage nach der Gemeinschaft von Seele und Körper im „vierte[n] Paralogism der Idealität (des äußeren Verhältnisses)“ aufs engste verknüpft.<sup>14</sup>

Kants Hauptgedanke in diesem Teil der transzendentalen Dialektik ist, daß das „Ich denke“, oder die transzendente Apperzeption als Instanz der Einheit alles Bewußtseins, wie er sie in der transzendentalen Deduktion aller Verstandesbegriffe eingeführt hat<sup>15</sup>, durch die alle synthetische Einheit in Anschauungen, aber auch in Urteilen durch Kategorien als möglich gedacht werden kann, selbst nicht in der Weise durch die Kategorien gedacht werden darf, daß durch deren Anwendung auf das Ich Erkenntnisse über das Ich als Seele gewonnen werden könnten.

Die Paralogismen über das Ich oder die Seele drängen sich deshalb als transzendentaler Schein auf, weil nach Kant alles mit Sinn gedachte zwar nie anders als durch Kategorien gedacht werden kann, aber bekanntlich nur die Anwendung der Kategorien auf einen möglichen Gegenstand der Erfahrung zu Erkenntnissen führen kann. So sucht Kant eindringlich die mit der Seele verbundene Scheinerkenntnis abzuweisen. Die Seele mag als einfache Substanz in der Einheit der Person gedacht werden, sofern sie nach ihrer Qualität (einfach), Relation (Substanz), Quantität (Einheit) gedacht wird. Daraus darf jedoch kein Schluß auf die Beharrlichkeit der Seele als Unsterblichkeit, auf deren Unteilbarkeit oder Identität gezogen werden, da die Seele keine Erscheinung der Sinnenwelt ist. Eine wesentliche Pointe sieht Kant in der durch seine Erkenntnistheorie ermöglichten Bestimmung der Modalität der Seele. Für Kant ist das Ich sich selbst nur durch die mit jedem Gedanken, jedem Bewußtseinsakt einhergehende Selbstaffektion gegenwärtig, und diese Selbstaffektionen sind nichts anderes als Bestimmungen des inneren Sinns. Diese Selbstaffektionen haben jedoch nur durch ihre Qualität als Zeitbestimmungen einen anderen Charakter als die Bestimmungen, mithin Empfindungen des Ichs durch den äußeren Sinn, die durch ein Auseinandersein von Dingen im Raum im Ich zur Darstellung kommen. Daher ist dem Ich in seinen zeitlichen Bestimmungen des inneren Sinns kein Primat des Da-

<sup>14</sup> KrV A366; vgl. KrV A389-396.

<sup>15</sup> Vgl. KrV A107 und B132.

seins vor den Raumbestimmungen seines äußeren Sinns zuzuschreiben, wie insbesondere Descartes durch sein berühmtes *cogito* zu verstehen gibt und gegen den Kant sich ausdrücklich wendet.<sup>16</sup> So läßt sich mit Kant sagen, daß die Gegenstände des inneren und des äußeren Sinns hinsichtlich ihres Daseins gleichwertig sind.

Genau dieser Gedanke aber ist es, den Hardenberg in seinem Text nachdrücklich betont: „So gut es äußre Gegenstände giebt, zu denen der Körper mit gehört, eben so gut giebt es innre Gegenstände, zu denen die Seele mit gehört.“<sup>17</sup> Dieser Befund Hardenbergs gibt den Gedanken der A-Paralogismen bündig wieder. In den B-Paralogismen ist dieser Gedanke äußerst knapp dargestellt und wird möglicherweise nur von dem Leser deutlich verstanden, der mit dem gedanklichen Zusammenhang Kants bereits bekannt ist.<sup>18</sup> Hat Hardenberg also doch Kants *Kritik* in der A-Auflage studiert? Darüber zu befinden liegen keine Quellen, nicht einmal Indizien vor.

Nun hat aber Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die von ihm vorgenommenen Veränderungen kurz aufgelistet und er fügte überdies eine längere Anmerkung hinzu, in der er auch inhaltlich zu dem Themenkomplex Stellung nimmt, der die transzendente Ästhetik, die Widerlegung des Idealismus und die Paralogismen sachlich zu einer Einheit fügt.<sup>19</sup>

Kant erklärt dort: „so ist die Realität des äußeren Sinnes mit der des inneren, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, notwendig verbunden: d.i. ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existiere.“<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Vgl. KrV A355/356, A367/369 und B422/423.

<sup>17</sup> NS II, 568. oben 159, 1. Abs.

<sup>18</sup> Vgl. KrV B422/423 und B427/428.

<sup>19</sup> Vgl. KrV BXXXVIII-XLI. – Die im System der Grundsätze, genauer im Abschnitt über die Postulate des empirischen Denkens eingerückte „Widerlegung des Idealismus“ ist ein Resultat der starken Verkürzung des Paralogismenkapitels. Während Kant in der A-Auflage auf breiterem Raum auf die Modalität der Seele und ihrem inneren Sinn im Verhältnis zum äußeren Sinn eingeht, versetzt er die Diskussion dieses Verhältnisses in das Kapitel der Grundsätze der Modalität und wendet diese in eine Argumentation gegen den Außenweltskeptizismus. Im Gegenzug verkürzt er das Paralogismen-Kapitel erheblich. Die Frage der Gemeinschaft der Seele und des Körpers, der damit einhergehende Zusammenhang von innerem und äußerem Sinn wird nur mehr sehr knapp umrissen und die Perspektive von Raum und Zeit ist ganz beiseite gelassen. – Kants transzendentaler Idealismus wird ausführlich behandelt in der Untersuchung von Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven und London 1983. Vgl. auch Christian Klotz, *Kants Widerlegung des problematischen Idealismus*, Göttingen 1993.

<sup>20</sup> KrV BXXI, Anmerkung.

Hardenberg brauchte also nicht unbedingt die A-Paralogismen eingehend studiert zu haben, auch wenn Kant in dem Kontext explizit empfiehlt, nach Belieben die beiden Fassungen zu vergleichen. Aber mehr noch. In den bereits genannten, von Hardenbergs Hand überlieferten Kant-Exzerpten findet sich eine längere, fast wörtliche Abschrift der fraglichen Passage der Vorrede. Hans-Joachim Mähl datiert den Auszug der Vorrede und Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* auf den Herbst 1797, also etwa ein Jahr später als den vorliegenden Text der *Fichte-Studien*, betont aber, daß es sich bei dem Exzerpt um eine Rückkehr zu einer genaueren Auseinandersetzung mit Kants Hauptschrift handelt, aus welchen Motiven auch immer. Die Textpassage lautet im Wortlaut von Hardenbergs Abschrift:

„Das Bewußtseyn meines Daseyns in der Zeit ist also mit dem Bew[ußt]S[eyn] eines Verhältnisses zu etwas außer mir *identisch verbunden* und es ist also Erfahrung und Sinn, welches das Äußere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft.

Wenn ich mit dem intellectuellen B[ewußtseyn] meines Daseyns in der Vorstellung – *Ich bin* – welche alle meine Urtheile und VerstandesFunctionen begleitet, zugleich eine Best[immung] meines Daseyns durch *intellectuelle Anschauung* verbinden könnte, so wäre zu derselben das B[ewußtseyn] eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig; Nun aber jenes int[ellectuelle] B[ewußtseyn] zwar vorangeht, aber die innere Ansch[auung], in der mein *Daseyn allein bestimmt werden kann*, sinnlich und an *Zeitbedingung* gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas *Beharrlichem*, welches *in mir nicht* ist, folglich nur *in Etwas außer mir*, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt; so ist die *Realitaet des äußern Sinnes mit der des Inneren*, zur *Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden*: d.i. ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existire.“<sup>21</sup>

Die frappierende Ähnlichkeit des Gedankens in der abgeschriebenen Passage mit dem ersten Abschnitt der *Fichte-Studie* unter der Nummer 568. (insbesondere dem Satz „So gut es äußre Gegenstände giebt, zu denen der Körper mit gehört, eben so gut giebt es innre Gegenstände, zu denen die Seele mit gehört“) macht es wahrscheinlich, daß Hardenberg, falls er den Auszug aus Kants Vorrede tatsächlich

<sup>21</sup> NS II, 388; vgl. KrV BXL/XLI, Anmerkung. Hans Joachim Mähl hat in seinem Beitrag *Eine unveröffentlichte Kant-Studie des Novalis* [wie Anm. 10] Hardenbergs Exzerpt als Zeugnis seiner nochmaligen Versicherung der Kantischen Position und seiner Abkehr von Kant hin zu einer poetisch-ästhetischen Philosophie gedeutet.

erst im Herbst 1797 angefertigt hat, das Problem schon ein Jahr früher im Blick hatte. Man darf davon ausgehen, daß Hardenberg, wie zahlreiche Stellen der *Fichte-Studien* belegen, die *Kritik der reinen Vernunft* in ihrem gesamten Umfang mehr oder weniger genau kannte. Fichtes *Naturrecht* mag ihn dazu veranlaßt haben, das Problem des inneren und äußeren Sinns, der Gemeinschaft von Seele und Körper, auch im Hinblick auf Kants Theorie sich noch einmal zu vergegenwärtigen. In der direkt an 568. anschließenden sechsten Handschriftengruppe reflektiert Hardenberg noch mehrmals über inneren und äußeren Sinn.

„637. Darstellung ist eine Aeüßerung des innern Zustands, der innern Veränderungen – Erscheinung des innern Objects. /Das äußere Obj[ect] wechselt durch das Ich und im Ich mit dem Begriff und producirt wird d[ie] Anschauung – Das innre Obj[ect] wechselt d[urch] d[as] Ich und im Ich mit einem *ihm angemessnen Körper* und es entsteht das Zeichen. Dort ist das Obj[ect] der Körper – hier ist das Obj[ect] der Geist. Das gemeine Bewußtseyn verwechselt das Entstandne, die Anschauung und das Zeichen, mit dem Körper, weil es nicht zu abstrahiren weiß – nicht *selbstthätig* ist, sondern nur nothwendig *leidend* – nur *halb*, nicht *ganz*.“<sup>22</sup>

Hardenberg interessiert sich hierbei kaum für Kants Korrelation von Raum und Zeit mit dem äußeren und inneren Sinn. Vielmehr geht es ihm um die mit dieser Theorie gewährleistete erkenntnistheoretische Seinsvergewisserung. Schon der Beginn der *Fichte-Studien* läßt sich in diesem Problemhorizont verstehen. Bereits unter der Nummer 2. finden sich folgende, für die gesamten Studien Hardenbergs maßgeblichen Kernsätze:

„Was für eine Beziehung ist das Wissen? Es ist ein Seyn außer dem Seyn, das doch im Seyn ist. [...]“

Das Bewußtseyn ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn.

Was ist aber das?

Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn.

Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn.

D[as] Bewußtseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn.“<sup>23</sup>

Gewiß erklärt die Kantische Theorie der Sinnlichkeit mit ihrer These der gleichen Verbindlichkeit innerer und äußerer Gegenstände, aufgefaßt durch den inneren und äußeren Sinn, noch nicht die Qualität an

<sup>22</sup> NS II, 637. 283/284. Vgl. auch NS II, 583. 276/277; 613. 280; 646. 286/287; 653. 293.

<sup>23</sup> NS II, 2. 106.

sich des Seins. Die Beunruhigung, die mit der Überlegung einhergeht, daß das Seyn im Bild „kein rechtes Seyn“ sei, dürfte jedoch durch den Kantischen Ansatz erheblich gemindert sein.<sup>24</sup>

Auffallend ist nun, daß sich Hardenberg nicht nur der Sache nach Kants Begriff des inneren und äußeren Sinns zu nutze macht, sondern auch von einer doppelten Rolle von Seele und Körper spricht, die mit Fichtes Verständnis des höhern und niedern Organs nicht im Einklang steht.

Die doppelte Rolle läßt sich sachlich gut mit Kants Theorie über das Zusammenspiel von innerem und äußerem Sinn vereinbaren. Um nämlich vor allem die Anwendungsbedingungen der Kategorie der Kausalität zu explizieren, ist es für Kant wichtig, eine subjektive Folge von Vorstellungen in der Zeit von einer objektiven zu unterscheiden. So können die Bestimmungen eines sich nicht verändernden Gegenstandes in beliebiger Reihenfolge wahrgenommen werden, während ein Ereignis dazu nötigt, die mit ihm verbundene Veränderung als notwendige, objektive Folge eines vorausgehenden anderen Zustands zu erkennen. Um Gegenstände und Sachzusammenhänge als unverändert oder als verändert zu erkennen, ist Kants Explikation zufolge ein Vergleich der subjektiven mit der objektiven Zeitfolge von Wahrnehmungen<sup>25</sup>, oder mit Hardenberg gesprochen, die doppelte Rolle des bloß inneren Gewahrens von einem Wechsel von innerem und äußeren nötig. Es ist denkbar, daß Hardenberg diesen Zusammenhang vor Augen gehabt hat, als er der Seele und dem Körper eine doppelte Rolle zuschreibt. Wenigstens aber entspricht seine Überlegung sachlich besser dem Kantischen als dem oben genannten Fichteschen Ansatz:

„In dieser Wechselwirkung kommt beyden eine doppelte Rolle zu – entweder sie wirken selbst für sich auf einander oder ein drittes Etwas wirkt durch eins aufs Andre. Der Körper nemlich dient zugleich auch vermittelst der Sinne zu einer Communication der äußern Gegenstände

<sup>24</sup> Die leicht aufkommende Frage, ob möglicherweise Fichtes Ansatz der unmittelbaren Gewißheit des Ichs (*Grundlage*, § 1) gegenüber dem Glauben an äußere empirische Gegenstände (*Grundlage*, § 9) (vgl. GA I 2, 260/261 und 429; SW I, 97/98 und 301) nach Kants Begriff des problematischen Idealismus eher in die Nähe Descartes gerückt werden müßte, erforderte eine eigene Untersuchung.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu KrV, I. und 2. Analogie der Erfahrung, A182 – A211 und B224 – B256. Eine klare Darstellung dieses Sachzusammenhangs bietet Béatrice Longueness in ihrer Untersuchung *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris 1993 (= *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton 1998.), 397-434.

mit der Seele, und insofern er selbst ein äußerer Gegenstand ist, wirkt er selbst, als ein solcher, mittelst der Sinne auf die Seele. Natürlich wirkt die Seele auf demselben Wege zurück und hieraus ergibt sich, daß dieser Weg, oder die Sinne, ein gemeinschaftliches, ungetheiltes Eigenthum des Körpers und der Seele sind.“<sup>26</sup>

### III.

Fichtes Überlegungen des *Naturrechts* weisen Hardenberg nun nicht nur über dieses hinaus auf Kants *Kritik der reinen Vernunft*, sie weisen möglicherweise auch zurück zur *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95. Wenn Hardenberg fragt, wie es denn dem Ich als der Seele möglich ist, ein wirkliches Dasein von einem notwendigen Dasein in der Idee zu unterscheiden, möchte man nun, da Kants erste *Kritik* ins Spiel gebracht ist, vermuten, daß hierbei Kants Unterscheidung der Erkenntnis möglicher Gegenstände der Erfahrung in der transzendentalen Analytik von der Grenze und dem transzendenten Überstieg aller Erkenntnisansprüche hinsichtlich der Ideen der Vernunft, dargestellt in der transzendentalen Dialektik, eine wesentliche Rolle spielt. Sicher hat Hardenberg diese Unterscheidung klar vor Augen gehabt, denn nicht selten spricht er in den *Fichte-Studien* von Kants Kategorien und Grundsätzen einerseits, andererseits von bloß regulativ geltenden Ideen, Postulaten, Prinzipien.

Die Weise, in der Hardenberg hier eine Antwort auf seine Frage bereit hält, könnte jedoch auch und sachlich spezifischer auf Fichtes praktischen Teil der *Grundlage* verweisen. Hardenberg notiert sich:

„/Entweder *unterscheidet* die Seele das wirkliche Daseyn, in der Erscheinung des Augenblicks, den wirklichen Zustand, vom Nothwendigen Daseyn in der Idee, dem gesetzten, dem Idealzustande, *nicht*, /Zustand des freyen Seyns, ohne rege Unterscheidungskraft/ oder sie unterscheidet beydes. Im leztern Falle findet sie nun den wirklichen Zustand mit sich selbst harmonirend, oder sich widersprechend – das Erste ist das Gefühl der Lust, des Gefallens, das Andre das Gefühl d[er] Unlust, des Misfallens. Beyde sind Abweichungen vom natürlichen Zustande und daher nur momentan im weitern Sinne. Im ersten Gefühl ist es die Form des natürlichen Zustandes, der Kunstzustand, das Gefällige, Lusterregende. Im andern ist der Zwang, den das Natürlichnothwendige vom Zufälligen erleidet, das Mißfällige, Schmerzende.“<sup>27</sup>

Die Formulierung läßt es zwar offen, dem Kontext nach muß man aber schließen, daß mit dem wirklichen Dasein, das die Seele von einem notwendigen Dasein entweder unterscheidet, oder auch ununter-

<sup>26</sup> NS II 568. oben 159, 1. Abs.

<sup>27</sup> NS II 568. oben 159/160.

schieden läßt, nicht äußere empirische Gegenstände, sondern die inneren empirischen Zustände des Daseins der Seele bezeichnet sind. In jedem Fall aber stehen Hardenberg folgende drei Fälle vor Augen:

1. Ununterschiedenheit von wirklichem und notwendigem Dasein;
2. Unterschiedenheit von wirklichem und notwendigem Dasein mit der Wirkung eines momentanen Gefühls der Lust, des Gefallens, als einem künstlichen gegen einen natürlichen Zustand;
3. Unterschiedenheit von wirklichem und notwendigem Dasein mit der Wirkung eines momentanen Gefühls der Unlust, des Mißfallens, ebenfalls als einem künstlichen gegen einen natürlichen Zustand.

Das Lustgefühl bezeugt nun eine Zustimmung und insofern auch der Form nach eine Identität von momentanem künstlichem und natürlichem Zustand. Das Mißfallen offenbart hingegen die Nichtidentität des Zwang ausübenden Kunstzustandes mit dem natürlichen Zustand, der in beiden Fällen offenbar die Grundbefindlichkeit der Seele darstellt.

Der beifallerregende Kunstzustand scheint nun mit dem am Beginn des Absatzes genannten Idealzustand oder dem freien Sein der Seele ebenso identifiziert werden zu dürfen wie mit dem in den folgenden Absätzen erwähnten „oberste[n] Princip“, dem, wie Hardenberg weiterhin formuliert, „schlechterdings Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes, ein *Erdichtetes*, *Erdachtes*“ zugeschrieben werden muß. Dasjenige, das sich als „Zwang, den das Natürlichnothwendige vom Zufälligen erleidet, das Mißfällige, Schmerzende“ bezeichnet findet, scheint von Hardenberg im weiteren Verlauf des Textes nicht mehr direkt aufgenommen zu sein.

Die Bestimmung des Ichs oder der Seele in einer Relation zu beifall- oder mißfallenerregenden Seelenzuständen deutet auf die Thematik der letzten Paragraphen von Fichtes *Grundlage*. Um den Zusammenhang vor Augen zu führen, sei zunächst daran erinnert, daß nach Fichte das Ich darin wesentlich bestimmt ist, daß es seiner reinen Bestimmung nach nichts als seine vernunftmäßige Freiheit realisieren will und daher Vernunftmäßiges in und außer sich sucht. Wo dieses nicht ist, fühlt es eine Begrenzung, einen Zwang, der ein Sehnen weckt. Im bloßen Auffassen von Gegebenem etwa findet das Ich sich leidend, unfrei. Erst im freien Nachbilden des Gegebenen einer Anschauung durch ein Anschauen-Wollen handelt das Ich seiner Freiheit gemäß. „In der ersten Funktion richtet es sich lediglich an das bloße Reflexionsvermögen, das nur auffaßt, was ihm gegeben ist; in der zweiten an das absolute, freie, im Ich selbst begründete Streben, welches auf Erschaffen ausgeht, und durch ideale Thätigkeit



wirklich erschafft“.<sup>28</sup> Da das Verhältnis von Gegebensein und freier Erzeugung nun genau das Problem ist, das die folgenden Absätze des Hardenbergschen Textes bestimmt, ist dies ein Indiz dafür, daß Hardenberg den fraglichen Sachkontext bei Fichte wirklich im Visier hatte. Fichte entwickelt seinen Gedanken nun auf folgende Weise weiter:

„Im Sehnen entsteht durch die Begrenzung zugleich ein Gefühl des Zwanges, welches seinen Grund in einem Nicht-Ich haben muß. Das Objekt des Sehnsens (dasjenige welches das durch den Trieb bestimmte Ich wirklich machen würde, wenn es Kausalität hätte, und welches man vorläufig das *Ideal* nennen mag) ist dem Streben des Ich völlig angemessen, und congruent; dasjenige aber, welches durch Beziehung des Gefühls der Begrenzung auf das Ich, gesetzt werden könnte, (und auch wohl wird gesetzt werden) ist demselben widerstreitend. Beide Objekte sind demnach einander selbst entgegengesetzt.“<sup>29</sup>

Für Fichte ist es letztlich gleichgültig, ob das dem Ich entgegenstehende, nötigende Gefühl durch ein inneres oder ein äußeres Objekt veranlaßt ist. Entscheidend ist ihm, daß sich das Ich mit sich identisch weiß, das heißt, sich in seiner Bestimmung zur Freiheit realisiert. Die vernunftmäßige Freiheit artikuliert sich durch ein Gefühl des Beifalls, der gegenteilige Fall tut sich durch ein Mißfallen kund:

„Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des *Beifalls*, das hier ein Gefühl der *Zufriedenheit* ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung, (das aber nur einen Moment, wegen des nothwendig zurückkehrenden Sehnsens, dauert) – Ist die Handlung nicht durch den Trieb bestimmt, so ist das Objekt *gegen* den Trieb, und es entsteht ein Gefühl des *Mißfallens*, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst. – Auch jetzt ist der Trieb durch die Handlung bestimmbar; aber nur negativ; es war nicht ein solcher, der auf diese Handlung ausging.“<sup>30</sup>

Einige Absätze zuvor bezieht sich Fichte ausdrücklich auf Kants bloß formalen Begriff des Kategorischen Imperativs, der fordert, Maximen seines Handelns dem Sittengesetz gemäß zu formulieren, obgleich dieses nie in seinen Bestimmungen ausbuchstabiert werden kann.<sup>31</sup>

Nach dieser Interpretation verfügt das Subjekt über vorbegriffliche Kriterien der Vernünftigkeit, um im Einzelfall durch ein Gefühl darüber versichert zu sein, ob seine Maximen, seine Handlungen und Denk-

<sup>28</sup> GA I 2, 432; SW I, 304.

<sup>29</sup> Ebenda.

<sup>30</sup> GA I 2, 450/451; SW I, 328.

<sup>31</sup> Vgl. GA I 2, 450; SW I, 327.

akte formal mit Vernünftigkeit übereinstimmen oder nicht. Der Hinweis Fichtes auf das Beispiel des Kantischen Kategorischen Imperativs ist implizit auch ein Verweis auf das Problem, das Kant mit dem „Faktum der Vernunft“ des reinen praktischen Vermögens bezeichnet, das als bloß formal bestimmtes Gesetz dennoch bestimmt gebietet.<sup>32</sup> Fichtes Anliegen ist es, diesen praktischen Anspruch der Freiheit der Vernunft zu verallgemeinern zu einem absoluten Primat aller Freiheit, die über alle Handlungen des Bewußtseins zu gebieten hat.

#### IV.

Fast unmerklich findet sich in Hardenbergs Absatz über das Gefühl eines Beifalls oder einen Mißfallens, ein Absatz, der in bezeichnender Nähe zu Fichtes Überlegungen situiert werden kann, auch eine Pointe gegen Fichtes Ansatz, die sich zugleich als verbindende Kraft der folgenden Überlegungen in Hardenbergs Text begreifen läßt.

Was Fichte als die Grundbestimmung des reinen Ichs, seine Bestimmung zur Freiheit versteht, wird von Hardenberg als ein künstlicher Momentanzustand bezeichnet, dem ein negatives Pendant als ein ebenso künstlicher Momentanzustand gegenübersteht. Beide Zustände zeichnen sich durch ihr Gefühlwerden von einer offenbar mehr oder weniger beharrenden Grundbefindlichkeit ab.

Der momentane, künstliche „Idealzustand[]“, der „Zustand des freyen Seyns“, steht auch mit folgenden Begriffen und Sätzen entweder im Zusammenhang, oder ist mit ihnen identisch:

- „Der Grund der Sinne, der Sinn, muß eine negative Materie und negativer Geist seyn – beydes eins – folglich die absolute Materie und der absolute Geist – welches eins ist.“
- „Element der Einbildungskraft – des Ichs – des Einzigen vorhingedachten Absoluten – [...] durch Negation alles Absoluten gefunden“;
- „/Das oberste Princip muß schlechterdings Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes, ein *Erdichtetes*, *Erdachtes*, seyn, um ein allgemeines metaphysisches System zu begründen, das von Freyheit anfängt und zu Freyheit geht. /Alles Filosofiren zweckt auf Emancipation ab.“
- „Ich [ist] im Grunde nichts [...] – Es muß ihm alles *Gegeben* werden – Aber es kann nur ihm etwas gegeben werden und das Gegebene wird nur durch Ich etwas. Ich ist keine Encyclopaedie, sondern ein universales Princip.“

<sup>32</sup> Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer (ergänzter Nachdruck). Hamburg 1985, 36/37. Eine erste Hinführung an das Problem des Faktums der Vernunft bietet der Kommentar von Lewis White Beck zu Kants „*Kritik der Praktischen Vernunft*“. München 1995, 159-162.

- „Ich ist nichts als das Princip der Vereigenthümlichung. Alles ist sein, was in seine Sphäre tritt – denn in diesem Aneignen besteht das Wesen seines Seyns. Zueignung ist die ursprüngliche Thätigkeit seiner Natur“.<sup>33</sup>

Manche dieser Sätze klingen, als wären sie von Kant, andere, als wären sie von Fichte abgeschrieben, andere aber mögen in den Ohren eines Kantianers oder Fichteaners befremdend klingen. Nach diesen Sätzen begreift Hardenberg die Seele oder das Ich als ein Prinzip, das geeignet ist, „ein allgemeines metaphysisches System zu begründen, das von Freyheit anfängt und zu Freyheit geht“. In dieser Allgemeinheit soll offenbar Kants, Fichtes und Hardenbergs eigener Begriff des Ichs mehr oder weniger verträglich nebeneinander bestehen können. Um darüber zu befinden, wie dies möglich ist, ist es erforderlich, diese Sätze über das Ich genauer zu untersuchen.

Mit Kants Erkenntnistheorie verbindet man vor allem die These, daß das Ich für sich nichts ist. Diesen Gedanken formuliert Kant explizit in der Einleitung zu den Paralogismen, deren Untersuchungsobjekt der alleinige Text „Ich denke“ sei,

„als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: ICH; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können“.<sup>34</sup>

Der sinnliche Stoff muß dem Ich gegeben werden, das diesen zur Einheit von Anschauungen und den korrelierten Begriffen verbindet und in der Folge davon auch höhere Ordnungen der Einheit stiftet. In der „Widerlegung des Idealismus“ betont Kant, daß selbst Traum und Wahnsinn undenkbar wären, wäre dem Ich nicht irgendwann ein Stoff zur Anschauung gegeben worden.<sup>35</sup>

Das Ich als reines Selbstbewußtsein oder als transzendente Apperzeption ist für Kant nun durchaus auch ein oberstes Prinzip, insofern es die höchste, wenngleich leere Einheit aller möglichen Bewußtseinsgehalte darstellt.<sup>36</sup> Das Ich ist somit zwar Grund der Möglichkeit aller sinnlichen Vorstellung, es deshalb aber wie Har-

<sup>33</sup> NS II, 568. 272-274; oben 160.

<sup>34</sup> KrV A345/346, B404.

<sup>35</sup> Vgl. KrV B278/279.

<sup>36</sup> Vgl. KrV A117, Anmerkung.

denberg als „negative[n] Geist“, die Sinne als solche als „negative Materie“ zu bezeichnen, würde Kant doch eher als abenteuerlich anmuten, wenngleich Hardenberg mit diesen Bezeichnungen wohl nichts anders als die bloße Form charakterisieren will, die das leere Ich zu aller wirklichen empirischen Gegebenheit bereit hält. Das Ich als „Princip der Vereigenthümlichung“ zu bezeichnen, könnte Kant wohl gelten lassen, wenngleich dieser Begriff weder seiner erkenntnistheoretisch geleiteten Rationalität entspräche, noch würde er die Pointen sehen wollen, die Hardenberg vermutlich mit dieser Formulierung verbindet. In diesem Sinne ist es auch fraglich, ob er dem Schluß zustimmen würde, daß das spontane, tätige Prinzip Ich, dem alles gegeben werden muß, selbst „Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes“ ist.

Auch für Fichte ist das Ich für sich gänzlich leer, dem der sinnliche Stoff zu seinen Vorstellungen erst gegeben werden muß. Das absolute Ich ist bekanntlich nicht deshalb absolut, weil aus ihm eine empirische Welt deduziert werden können soll, sondern weil es das Prinzip schlechthin ist, durch das Bewußtsein und Freiheit, mithin auch die Begründbarkeit von Wissen möglich ist. Die ursprüngliche Leerheit des Ichs zeigt sich in Fichtes Betonung der Tatsache, nach der, wie für Kant in den Paralogismen, dem reinen Ich keine Prädikate zukommen.<sup>37</sup> Wenn Fichte im gleichen Kontext dem Bewußtsein, also dem Ich, alle Realität unter der Bedingung der Teilbarkeit desselben in ein Ich und ein Nicht-Ich zuschreibt, so steht mit diesem All der Realität nicht die empirische Welt im Blick, sondern eine grundlegende Bedingung, durch die die Denkbare der empirischen Welt bestimmt wird. Nicht ohne Grund verweist Fichte zuvor auf Kants Kategorie der Realität, deren Bedeutung er unter veränderten theoretischen Grundannahmen für die eigene Theorie fruchtbar macht.<sup>38</sup>

Hardenberg fragte sich zu Anfang der *Fichte-Studien*: „Hat Fichte nicht zu willkürlich alles ins Ich hineingelegt? mit welchem Befugniß?“<sup>39</sup> Kaum hätte er sich treffender eine Antwort geben können, wie die im vorliegenden Text: „Ich ist keine Encyclopaedie, sondern ein universales Princip.“ Für diese Revision des Verständnisses des

<sup>37</sup> Vgl. GA I 2, 271; SW I, 109.

<sup>38</sup> Vgl. KrV A166-176, B207-218; GA I 2, 261; SW I, 99. Zu Fichtes Prinzip des Ich vgl. Jürgen Stolzenberg: *Fichtes Satz „Ich bin“. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der GRUNDLAGE DER GESAMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE von 1794/1795*. In: *Realität und Gewißheit. Fichte-Studien* 6 (1995), 1-34. Zur Rekonstruktion des Realitätsbegriffs bei Kant und Fichte vgl. Violetta L. Waibel, [wie Anm. 12], 32-39.

<sup>39</sup> NS II, 5. 107.

Ichs als Prinzip der Philosophie spricht auch folgende Reflexion, die er sich unter dem Titel „Merckwürdige Stellen und Bemerkungen bey der Lectüre der Wissenschaftslehre“, man muß hinzufügen, der erneuten Lektüre, aufschreibt: „559. Alle Realität, von der wir reden können muß eine *denkbare* seyn. Folglich ist das Princip aller Realität, der Garant derselben, der Grund des Denkens – SUM. Die Philosophie ist streng auf die bestimmte Modification – *des Bewußtseyns* – eingeschränkt. Sie ist bescheiden – Sie bleibt in ihren Gränzen. Sie begreift, was in ihr, oder unter ihr ist. Die Freyheit der Reflexion führt auf eine Freyheit des handelnden Ich.“<sup>40</sup>

Mit größerer Emphase als Kant hat Fichte allerdings dem Ich den Status eines obersten Prinzips und den der Freiheit eingeräumt. Die Freiheit des Fichteschen Ichs beruht auf der Spontaneität des Denkens sowie in der praktischen Freiheit moralischen Handelns. Beides gilt auch für die Kantische Philosophie. Über Kant hinaus versteht Fichte jedoch das Ich, wie bereits erwähnt, auch noch in den Handlungen des Bewußtseins als Prinzip seiner Freiheit, in denen es seine Passivität, wie etwa in der Anschauung, in Freiheit zu verwandeln hat.

Auffällig oft findet sich nun auch in Hardenbergs Text das Ich durch seine Freiheit bestimmt. Die Rede ist von einem „Zustand des freyen Seyns“ des Ichs, dasselbe ist ein Prinzip, das „schlechterdings Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes“ ist; durch es soll ein System begründet werden, das von „Freyheit anfängt und zu Freyheit geht“, für das gilt: „Alles Filosofiren zweckt auf Emancipation ab.“

So liegt die Vermutung nahe, Hardenberg habe sich diesem Text zufolge den Begriff des Ichs als Prinzip eines Systems der Freiheit, wie ihn Fichte geprägt hat, vollständig zu eigen gemacht. Die Antwort darauf muß ein Ja und Nein zugleich sein. Das Ja erübrigt sich nach dem bisher Gesagten. Die Pointe Hardenbergs liegt im Nein.

Nein deshalb, weil alles, was Hardenberg hier zum Ich als universalem Prinzip der Freiheit vorträgt, eine Ahnung davon gibt, daß er ähnliches von Fichte hätte sagen können, was er über Kant im Herbst 1797 sagen sollte. „Die ganze Kantische Methode – die ganze Art zu philosophiren ist einseitig – man könnte sie vielleicht nicht mit Unrecht *Scholasticism* nennen. Freylich ist sie ein Maximum in ihrer Art – eins der merckwürdigsten Phaenomene des menschlichen Geistes.“<sup>41</sup>

Übertragen auf Fichtes System der Freiheit müßte dies heißen, Fichtes Begriff der Freiheit des Ichs ist äußerst konventionell. Fich-

<sup>40</sup> NS II, 559. 268.

<sup>41</sup> NS II, 392.

tes „*Scholasticism*“ bestünde nach dieser Diagnose im Aufweis der Superiorität des Ichs über alle bewußten, vom Ich begleiteten Handlungen. Seine Freiheit besteht im Bestimmen von Handlungen und, wo dieses nicht ursprünglich stattfindet, im Aneignen des sinnlich Gegebenen durch ein Nachkonstruieren des Rezeptiven durch Vernunft. Diese so zu nennende negative Form der Realisierung der Freiheit wird dann deutlich, wenn Hardenbergs Transzendierung des Fichteschen Freiheitsanspruchs, der offenbar nicht an sich fragwürdig ist, sondern zu eng, positiv ausgedrückt wird durch die Forderung nach einem „Erfinden“, und zwar in jeder erdenklichen Weise. Einen ersten Ansatz dazu findet man in dem vorausgehenden längeren Text unter der Nummer 567., in dem sich Hardenberg Fichtes Begriff der Philosophie auf folgende Weise verständlich macht:

„(Die Fichtische Philosophie ist eine Aufforderung zur Selbstthätigkeit – ich kann keinem etwas erklären von Grund aus, als daß ich ihn auf sich selbst verweise, daß ich ihn dieselbe Handlung zu thun heiße, durch die ich mir etwas erklärt habe. Philosophiren kann ich jemand lehren, indem ich ihn lehre, es eben so zu machen, wie *ich* – Indem er thut, was ich thue, ist er das, was ich bin, da, wo ich bin.)“<sup>42</sup>

Aufschlußreich ist der Satz, den er im unmittelbaren Anschluß formuliert: „/Vom Erfinden oder Nachmachen geht alle Kunst aus/“. „Kunst“ meint hier nicht die bildenden Künste, sondern umschreibt den künstlichen gegen den natürlichen Zustand des Ichs, in den sich das Subjekt, die Seele immer dann versetzt, wenn sie durch Freiheit und Spontaneität eine Handlung des Bewußtseins durchführt. Diese Kunst kann entweder ein Erfinden oder ein Nachmachen sein. So sehr auch Fichte das Schöpferische des Ichs und seiner Einbildungskraft für seine Philosophie in Anspruch nahm, läßt sich doch mit Hardenberg sagen, daß er tatsächlich nur die nachahmende Tätigkeit der Einbildungskraft in der *Grundlage*, des Wollens dessen, was das Ich wollen muß im *Naturrecht*, in seinen Konstruktionen und Deduktionen zur Darstellung gebracht hat. Hardenberg schreibt ja auch vielsagend: „Dis hellt auch die Materie von Deductionen a priori auf.“<sup>43</sup> Die philosophische Erfindung der Kantischen wie der Fichteschen Methode der Konstruktion und Deduktion zeugt davon, daß auch die Philosophie ein „Frey Gemachtes“, eine, wenn auch nicht willkürliche, Erfindung ist und nichts anderes sein kann. Das schöpferische Moment des Ichs durch Einbildungskraft, das Moment der philoso-

<sup>42</sup> NS II, 567. 271.

<sup>43</sup> NS II, 568. 160, vorletzter Abs.

phischen Selbsterfindung in der Konstruktion der philosophischen Selbstdarstellung, mag wohl die Hervorbringung der Wissenschaftslehre begleitet haben, ist aber in Fichtes frühen Schriften der *Wissenschaftslehre* als der Philosophie der Selbstdarstellung durch Einbildungskraft<sup>44</sup> nicht selbst zur Darstellung gekommen. Die Erfindungskunst mag Fichtes wie Kants Philosophieren getragen haben, ihr genuiner philosophischer Ausdruck ist weiterhin eine Herausforderung an die Philosophie.

Dieses Defizit zu füllen fordert Hardenberg nun offensichtlich ein, wenn er die ursprüngliche Leere des Ichs, seine „negative Materie und [...] negative[n] Geist“ bedenkt, um nachdrücklich zu unterstreichen, daß die Erzeugung durch dieses oberste Prinzip nichts anderes als „ein Frey Gemachtes“ sein kann, das es aus sich heraussetzt. Das an sich leere Prinzip wird dabei geleitet von dem ihm gegebenen Stoff, der selbst nach gemäßen Prinzipien zugeeignet, nicht unmittelbar zu einem Dichten und Denken führt, sondern als ein „*Erdichtetes, Erdachtes*“ aufgegeben ist. Daher muß das durch das Ich auf den Weg gebrachte metaphysische System ein solches sein, das nicht bloß wie das Fichtesche „von Freyheit anfängt“, sondern das auch „zu Freyheit geht“, das nicht bloß nachahmend die sinnliche Welt sich zueignet, sondern aus dem Ich, das „im Grunde nichts ist“, eine absolute Kraft des Erfindens heraussetzt. Diese schöpferische Kraft ist nicht allein die der bildenden Künste, es ist auch die Erfindungskunst der Wissenschaft, schließlich auch der Philosophie, ja auch der Individualität, die aus der eigentümlichen Gemeinschaft von Seele und Körper, als negativem Geist und negativer Materie, ist sie sich ihres Charakters bewußt, sich ihrer absoluten schöpferischen Kraft versichern kann.

„Alles Filosofiren zweckt auf Emancipation ab.“

<sup>44</sup> Vgl. GA I 2, 414/415; SW I, 284.